

Márton Miklós:

Más elmék szkepszis és fizikalizmus*

Bevezetés

Tanulmányomban azon állítás mellett kívánok érvelni, mely szerint egy a lehető legtágabban értelmezett fizikalista ontológia elfogadása esetén a „más elmék” néven ismert szkeptikus kihívás nem jelenik meg elvi-filozófiai problémaként. A más elmék létezésének problémája tehát csakis a karteziánus dualizmus számára jelent elméleti kihívást. Szemben tehát a manapság talán elterjedtebb vélekedéssel¹ úgy vélem, a más elmék problémája nem független a test-lélek problémától és attól, hogy ez utóbbi melyik lehetséges megoldási módját választjuk.

A tanulmány első részében azt kívánom bemutatni, hogy a modern kori fizikalizmus létrejöttében igenis fontos motiváció volt a más elmék problémájának elkerülése. A történetileg első modern fizikalista elmélet, a logikai behaviorizmus plauzibilisen értelmezhető úgy, mint arra tett kísérlet, hogy segítségével a más elmék filozófiai problémáját nyelvünk félreértéséből fakadó álproblémának tekinthessük – habár e kísérlet kudarc volt. Írásom második részében pedig amellet érvelek, hogy voltaképpen bármely materialista szubsztancia-monizmust valló elmélet alapján elutasíthatjuk a problémát. A más elmék létezését illető szkeptikus kétely ugyanis azon az episztemikus aszimmetrián alapul, amely saját mentális állapotaink és embertársaink mentális állapotainak a megismerhetősége között állítólagosan fönnáll. Míg saját elménk állapotaihoz, folyamataihoz valamifajta közvetlen hozzáféréssel rendelkezünk, addig másokéhoz csak indirekt módon, a viselkedésük megfigyelésén keresztül férünk hozzá. Ezen *aszimmetria* pedig különbséget eredményez a különböző fajta hozzáférések eredményeként létrejövő vélekedések megbízhatóságában is: míg a saját mentális állapotaimról a közvetlen hozzáférés révén többé-kevésbé megbízható ismeretekkel, tudással rendelkezem, addig a másokéről szóló vélekedéseim igazoltsága könnyedén kétségbe vonható. Mivel csupán a viselkedést (ide értve a verbális viselkedést is) tudom mások esetében megfigyelni, ezért mindig lehetséges marad, hogy ők e viselkedések végrehajtása közben nem élik át a kérdéses mentális állapotokat és folyamatokat. Érvelésemben – néhány gondolakísérletre támaszkodva – azt igyekszem megmutatni, hogy a

*A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00028/13/2 számú ösztöndíjának és az OTKA 109638 azonosítószerű projektjének támogatásával készült.

¹ Lásd például Alex Hyslop explicit megfogalmazását: „[...] az elme bármely elméletének szembe kell néznie a más elmék klasszikus problémájával” („[...] all theories of mind have the classical problem of other minds”). (Hyslop 1995, 21.)

szubsztancia monizmust elfogadó fizikalista ontológia keretein belül nem létezik a szóban forgó episztemikus aszimmetria: nem lehet elvi – legfeljebb technikai-gyakorlati – akadály annak, hogy mások mentális folyamataihoz éppolyan közvetlen átélés révén férjünk hozzá, mint a sajátjainkhoz. Következésképpen a más elmék problémája a fizikalista számára legfeljebb praktikus-technikai problémaként merül föl, nem pedig elvi-filozófiai kihívásként.

1. A logikai behaviorizmus és a más elmék problémája

A *hétköznapi nyelv filozófiaként* emlegetett irányzat több képviselője igyekezett megmutatni, hogy a más elmék filozófiai problémája egyike azon filozófiai (ál)problémáknak, amelyek nyelvünk félreértéséből, bizonyos kifejezéscsoportok valódi jelentésének és működésének helytelen megragadásából származnak. E program keretében többen megpróbálták kimutatni: a szóban forgó probléma annak köszönheti világra jöttét, hogy nyelvünk viselkedést leíró és a mentális élet epizódjait jelölő predikátumainak jelentését a filozófusok elválasztották egymástól. Holott – folytatódik a gondolatmenet – a viselkedési megnyilvánulások nem csupán kísérőjelenségei vagy tünetei a mentális epizódok lefolyásának, hanem az utóbbiakra utaló kifejezések alkalmazási kritériumai is.² A kapcsolat a két kifejezéscsoport között tehát fogalmi-grammatikai jellegű.

Az ilyesfajta elképzelések közül a legismertebb talán a logikai behaviorizmus programja, amely egyben az első, részletesen kifejtett modern fizikalista elmélet is volt. Mi több, nyugodtan állíthatjuk, hogy a logikai behaviorista elmélet megszületésének egyik fő motivációja éppen az volt, hogy elkerülje a más elmék problémáját, kimutatván, hogy az fogalmi-kategoriális hibából eredő álprobléma csupán. Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert a standard elmefilozófiai kézikönyvek inkább a verifikacionista motívumokat szokták kiemelni.³ Ezek szerint a logikai (és részben a pszichológiai-metodológiai) behaviorizmus abból az igényből táplálkozik, hogy eleget tegyen egyrészt a gyengébb értelemben vett verifikacionizmus követelményének, vagyis annak az igénynek, hogy az empirikus tudományos állítások interszubjektív módon ellenőrizhetők legyenek, részint az erősebb verifikacionista követelménynek, vagyis hogy csak az interszubjektív módon verifikálható állítások legyenek értelmesnek tekinthetők. Mivel a Gilbert Ryle által „hivatalos elméletnek”

² Lásd például: Wittgenstein (1953/1998, 588–632. §, 261–264. §), Malcolm (1958). Wittgenstein és Malcolm koncepciója – bár fő vonalaiban megegyezik – sok tekintetben eltér a más elmék problémájának, a viselkedési megnyilvánulások és a mentális állapotok viszonyának kezelését illetően az alábbiakban bemutatandó behaviorista elmélettől. Ezen eltérések bemutatása azonban szétfeszítené jelen tanulmány kereteit, így most nem térek ki rá.

³ Lásd például Ravenscroft (2005, 28–29.), Tőzsér (2008, 29–30.), egy más irányú, a más elmék probléma szerepét hangsúlyozó bevezetéshez lásd: Heil (1998, 51–59.).

nevezett karteziánus dualizmus szerint a mentális állapotokról szóló állítások nem tesznek eleget az interszubjektív ellenőrizhetőség követelményének, ezért kell lecserélni ezeket a viselkedésről, viselkedési diszpozíciókról szóló állításokra.

A verifikacionista motivációk mellett azonban Ryle – akit leggyakrabban szoktak az elmélet paradigmaticus képviselőjének tekinteni – legalább ennyire hangsúlyozta a más elmék probléma elkerülését is a behaviorista program motivációjaként. Egy helyen például így ír:

„Egészen természetes tehát, hogy a hivatalos elmélet híve nehezen tud ellenállni annak a – premisszáiból folyó – következménynek, hogy semmilyen alapos oka nincs azt hinni, hogy tényleg van a többi embernek is szelleme [*mind*], azaz hogy létezik a sajátjától különböző emberi szellem [*mind*] is.” (Ryle 1949/1999, 21.)

Ez és a hasonló megnyilatkozások⁴ egyértelműen azt mutatják, hogy Ryle szerint a más elmék szkeptikus problémája csupán annak a kategoriális-fogalmi zűrzavarnak köszönheti létét, amelyben a karteziánus dualizmus vétkes. Ha tehát helyes fizikalista elméletet vagyunk képesek alkotni az elméről és a mentális folyamatokról, akkor a probléma alapjául szolgáló episztemikus aszimmetria eltűnik, és így kiderül: valójában álproblémával állunk szemben.

Nem nehéz belátnunk, hogy a logikai behaviorizmus elmélete éppen ilyen elmélet, hiszen ha a mentális állapotok nyilvános viselkedési mintázatok által határozhatók meg, ezek alkotják a mentális predikátumok alkalmazási kritériumait, akkor nem merül föl az episztemikus aszimmetria s így a más elmék problémája sem.⁵ A logikai behaviorizmus központi tézise szerint ugyanis a mentális állapottulajdonító mondatok *szemantikai tartalma* magában foglalja a valós vagy potenciális viselkedési mintázatokra történő utalást. Mivel tehát a mentális állapotokról és viselkedési diszpozíciókról szóló mondatok közti kapcsolat szemantikai jellegű, ezért a mások mentális állapotaira való következtetés a megfigyelhető viselkedésükből levont *deduktív következtetés* lesz. Ha pedig ez így van, akkor a mások mentális életének kérdése nem vet föl semmifajta valódi filozófiai kérdést. Ez csupán a viselkedés megfigyelhetőségére, a levont deduktív következtetések megalapozottságára vonatkozó empirikus-tudományos kérdés lesz.

Érdekes ezt az érvelési stratégiát általánosságban is megvizsgálni. Paul Grice a következőképpen jellemzi a szóban forgó argumentációs sémát:

⁴ Lásd még például: Ryle 1949/1999, 76–77.

⁵ Ezen a ponton ismét ellentmondok Alec Hyslop több helyen is kifejtett nézetének, amely szerint a behaviorizmusnak éppúgy szembe kell néznie a más elmék problémájával, mint minden, az emberi elméről szóló elméletnek. Lásd: Hyslop 1995, 16–20., 2014. Véleményem szerint Hyslop érvei nem konkluzívak, mivel összekeverik egy elmélet logikai következményeiként szereplő állításokat az elmélet alátámasztásául szolgáló állításokkal.

„[...] először megfigyeljük, hogy bizonyos K kifejezéseket, amelyek egy bizonyos α kifejezést tartalmaznak összetevőként – hívjuk ezeket $K(\alpha)$ -nak –, nem szívesen alkalmaznánk bizonyos helyzetekre, mert használatuk furcsa, helytelen vagy egyenesen értelmetlen lenne; majd megállapítjuk, hogy ezek a helyzetek jellemzően nem felelnek meg egy bizonyos F feltételnek (amely akár negatív jellegű is lehet); végül levonjuk a konklúziót, miszerint az α által kifejezett fogalom egyik sajátos ismertetőjegye – α jelentésének vagy használatának egyik jellemzője –, hogy $K(\alpha)$ csak akkor alkalmazható, ha F teljesül. E konklúziót a következő – specifikusabb – állításokkal is ki szoktak egészíteni: F logikailag következik a $K(\alpha)$ sémából, F -et implikálja vagy előfeltételezi $K(\alpha)$, esetleg F (valamilyen meghatározott értelemben) alkalmazási/helyességi feltétele α -nak, vagyis α -t tévesen alkalmazzuk, ha F nem áll fenn.” (Grice 1989/2011, 11.)

Összefoglalva tehát az érvelési stratégia sémája így fest:

P1: Bizonyos K kifejezések csak akkor alkalmazhatók helyesen, ha a megfelelő F feltételek fennállnak.

P2: K jelentésének részét képezi F .

K.: F hiányában értelmetlen állításokat teszünk K -val. Így keletkeznek a filozófiai problémák. Esetünkre, a logikai behaviorista elméletre alkalmazva az érvelés így néz ki:

P1: A mentális folyamatokra alkalmazott predikátum-kifejezések (K) csak bizonyos viselkedési mintázatok megfigyelhető megjelenése (F) esetében alkalmazhatók helyesen.

P2: A mentális predikátumok jelentésének részét képezi, hogy a viselkedési mintázatok fennállnak.

K.: A megfigyelhető viselkedési mintázatok hiányában értelmetlen állításokat teszünk nyelvünk mentális predikátum kifejezéseivel. Pontosan ilyen értelmetlen állítás a más elmék problémájának megfogalmazása („Lehetséges, hogy embertársaim nem gondolkodnak/éreznek/észlelnek stb., csupán hasonló helyzetekben hasonlóan viselkednek, mint én.”). Éppen ezért a más elmék problémája filozófiai álprobléma.

A logikai behaviorizmus azonban nem bizonyult hosszú távon népszerű elméletnek, hiába ígérte a más elmék problémájának eltüntetését. Ennek számos oka volt, amelyek részletes kifejtésébe itt és most nem tudok belemenni. Néhány fontosabb szempontot dióhéjban szeretnék azonban fölvetni, a speciálisan a más elmék probléma kezelését érintő kérdésektől az általánosabb megfontolások felé haladva.

1. A logikai behavioristának a fenti érvelésből fakadóan azt kell állítania, hogy nem létezik *a priori* önismeret. Mivel a mentális állapotok voltaképpen nem mások, mint a megfigyelhető viselkedési mintázatok alapján feltárolt viselkedési diszpozíciók, ezért saját mentális életünk

ismerete is a viselkedési mintázat megismeréséből származik. Ahogy Ryle explicit módon fogalmaz: „Más emberekről és önmagunkról szerzett tudásunk a viselkedés megfigyelésétől függ.” (Ryle 1949/1999, 224.) Ez azonban sokak szemében komoly hátránya az elméletnek, hiszen meglehetősen implauzibilis azt állítani: pusztán a saját viselkedésem empirikus megfigyeléséből (a korábbi megfigyelések alapján levont megbízható induktív általánosítások alkalmazása révén) tudom, hogy, mondjuk, éhes vagyok. Így tehát az *a priori* önismeret tagadása egyfajta *reductio ad absurdum* érvelés a logikai behaviorizmussal szemben.

2. A behaviorizmus a más elmék problémájának kezelésétől függetlenül, önmagában sem túl plauzibilis elmélet. Számos érv szól ellene, a színlelés és elfojtás eseteitől kezdve addig, hogy nem tudja kezelni mentális életünk holisztikus jellegét.⁶

3. Maga az érvelési stratégia, amelyen az elmélet alapul, komoly kritikának vethető alá. Abból még, hogy sok esetben valóban helytelen lenne bizonyos mentális predikátumokat használnunk, ha az illető, akinek tulajdonítjuk a mentális állapotokat, nem mutatja a megfelelő viselkedési mintázatokat, még nem következik, hogy e predikátum kifejezések *jelentésének* a része lenne, hogy a viselkedési feltétel fönnáll. E lépés megtétele a jelentés úgynevezett használatelméletének kritikátlan elfogadásán alapul csupán, és egyáltalán nem kényszerítő erejű, a szóban forgó helytelenséget másképp is lehet magyarázni ugyanis.⁷

A fenomenálisan tudatos állapotok privátsága és a más elmék probléma

A logikai behaviorizmus tehát sikertelenül igyekezett bizonyítani, hogy a más elmék problémája csupán a karteziánus szubsztancia-dualizmus keretein belül merül föl, egy fizikalista elmélet elfogadása esetén nem kell számolnunk vele. Sőt, a legtöbb mai filozófus valószínűleg úgy gondolja, a fizikalizmus igazságának kérdése független a más elmék kérdésétől. E nézet mellett a legerősebb megfontolás a fenomenálisan tudatos állapotok szükségszerűen szubjektív, *privát* természetéből adódik. Plauzibilisnek tűnik ugyanis azt gondolni, hogy e privátság mindenképpen jellemzi a fenomenálisan tudatos állapotokat (más néven: tudatos tapasztalatokat), tekintet nélkül arra, hogy ezeket fizikai vagy nem-fizikai állapotoknak fogjuk föl. E privátság egyben – folytatódik a gondolatmenet – megteremti azt az episztemikus aszimmetriát, amely a más elmék problémájának megjelenéséhez vezet. Így tehát a fizikalista sem kerülheti el a kérdéssel való szembenézést, valljon bármilyen tág értelemben vett fizikalista elméletet is.

⁶ Az érvekhez lásd például: Heil 1998, 59–61., 63–66., Ravenscroft 2005, 30–33., Tözsér 2008, 31–32.

⁷ Lásd: Grice 1989/2011, 1–2. fejj., Searle 1969/2009, 6. fejj.

E gondolatmenettel szemben az alábbiakban azt igyekszem megmutatni, hogy Ryle fő célkitűzése megállja a helyét: semmilyen materialista szubsztancia-monizmus keretei közt nem létezik *elvi* aszimmetria a saját és a mások mentális állapotaihoz való episztemikus hozzáférésben. A más elmék kérdése tényleg a karteziánus szubsztancia-dualista problémája. Az érvelés kiindulópontja az a tézis, amelyet egy Tőzsér Jánossal közösen írt tanulmányunkban korábban kifejtettünk, nevezetesen, hogy „[...] a tudatos tapasztalatok privátsága nem egyeztethető össze a materialista szubsztancia-monizmussal.” (Márton – Tőzsér 2011, 111.) Vagyis ha a materialista monizmus igaz, akkor a tudatos tapasztalatok privátságáról szóló állítás hamis. Tézisünket e korábbi írásban olyan gondolat kísérletek elemzésével igyekeztünk alátámasztani, amelyekben két személy – nevezzük őket Jancsinak és Mikinek – agya valamilyen módon össze van „drótozva”. Ezt elképzelhetjük úgy, hogy, mondjuk, Miki derékfájdalom-érzetért felelős agyterülete nemcsak a saját, hanem Jancsi agyának megfelelő részeivel is (a megfelelő módon) össze van kötve, így amikor Mikinek kiújul a lumbágója, azt Jancsi is érzi. Vagy elgondolhatunk olyan esetet is, amikor egy mesterséges implantátum átveszi mindkettejük derékfájdalom-érzetért felelős agyterületének funkcióját úgy, hogy az implantátum (akár elektromágneses hullámok révén) mindkettejük derekában lévő idegvégződésekhez és mindkettejük agyának megfelelő részeihez is (megfelelő módon) kapcsolódik; így mindketten érezni fogják, ha bármelyiküknél beáll a hexensussz. Még több különböző scenáriót is elképzelhetünk, a lényeg az, hogy ezek mindegyikében fennáll két tény: a) Jancsi és Miki is fájdalmat *él át*, méghozzá sajátjaként éli át ezeket, és b) fájdalmukért *egy és ugyanazon* fizikai entitások felelősek. Míg az első tény fenomenológiailag plauzibilis, addig a másik empirikus adekvátságát az agy moduláris szerkezete támasztja alá. Jó okunk van föltételezni, hogy a különböző mentális funkciókért agyunk különböző részei felelősek, nem pedig minden esetben az egésze. E hipotézis elfogadása teszi lehetővé, hogy olyan scenáriókat gondoljunk el, amelyekben bizonyos mentális funkciók ellátásáért felelős idegi folyamatok közösek két személy esetében. Tanulmányunkban tehát a fenti két tény fennállásának lehetősége alapján részletesen érveltünk az említett tézis mellett, vagyis amellet, hogy egy ilyen scenárió megvalósulása esetén a fellépő tudatos tapasztalat nem tekinthető egyik vagy másik személy privát mentális állapotának, ha elfogadjuk a materialista szubsztancia-monizmus valamelyik formáját.⁸

Fölmerülhet talán az Olvasóban az a kérdés, hogy – akár hihetőnek tartja a fizikalizmus és a fenomenálisan tudatos állapotok privátságának inkonzisztenciájáról szóló tézist, akár nem –

⁸ Az érvekhez lásd: Márton – Tőzsér 2011, 114–119., 2016, 81–86.

mégis, mi ennek a relevanciája a más elmék problémájára nézve. A tudatos tapasztalatok privátságának kérdése ugyanis *metafizikai* kérdés, és így az idézett tézis is metafizikai, míg a más elmék problémája az *episztemikus* pozíciók aszimmetriáján nyugszik. Nos, ez jogos ellenvetés. Válaszul meg kell különböztetnünk egymástól a privátság két értelmét. Az egyik tényleg teljesen metafizikai jellegű, és arról szól, hogy a tudatos tapasztalatok mint állapotok vagy események szükségképpen egy és csak egy szubjektum állapotai vagy egy és csak egy szubjektummal kapcsolatos események. E tézis plauzibilisnek tűnik, csak hogy semmi speciális köze nincs a tudatos tapasztalatokhoz vagy a mentális állapotokhoz. *Bármely* esemény vagy állapot (esetleg egy egyedi tulajdonság, úgynevezett trópus) szükségképpen privát: *metafizikai tény*, hogy egy és csak egy tárgy rendelkezhet velük.⁹ Ezzel szemben beszélhetünk a privátságnak egy *kvázi-episztemikus* értelméről, amely abban áll, hogy valami vagy valaki saját, külön bejáratú, *privilegizált hozzáférési móddal* rendelkezik egy dologhoz. Episztemikus ez a fogalom annyiban, hogy a szóban forgó „hozzáférési mód” egyfajta megismerési viszony: itt egy megismerőnek az általa megismerni szándékozott dologhoz való hozzáféréséről van szó. Csak hogy – és innen a „kvázi” kitétel – egy ilyen sajátos hozzáférési mód meglete önmagában még nem feltétlenül biztosít a megismerő alany számára valódi ismeretet, tudást a dologról. Nem garantálja tehát, hogy az illető nem téved az általa ily módon megismert dolgot illetően.

Nem nehéz belátnunk, hogy a tudatos tapasztalatok sajátos, csak rájuk jellemző privátságáról szóló intuíciónk mögött a privilegizált hozzáférés ez utóbbi elképzelése húzódik meg. Alapvető meggyőződésünk, hogy saját tapasztalatainkhoz *közvetlen átélés* révén csak mi férhetünk hozzá, más nem. És persze mára már azt is gondoljuk, hogy önmagában ez a tény nem jelent inkorrigibilitást saját tudatos tapasztalataink megismerését illetően.

A fent bemutatott gondolatkísérletekre alapuló érvelés éppenséggel a privátságnak ez utóbbi értelméről állítja, hogy összeegyeztethetetlen mindenfajta materialista szubsztancia-monizmussal. A gondolatkísérletekben szereplő példákban ugyanis mindkét személy *közvetlen átélés révén* szerez tudomást ugyanarról a fizikai folyamatról. Ugyanazt ismerik meg tehát, ugyanolyan módon: mindketten közvetlen átélés révén szereznek tudomást mind arról, hogy ők maguk milyen fenomenálisan tudatos állapotban mennek keresztül, mind pedig arról, hogy a másik személy mit tapasztal éppen. Esetükben így semmiféle episztemikus aszimmetria nem áll fenn, és ezért a más elmék problémája sem merül föl. A probléma tehát egy tág értelemben vett (valamilyen materialista szubsztancia-monizmus mellett elkötelezett)

⁹ Lásd: Tye 1995, 84–92., de Sousa 2002, 151.

fizikalista számára nem elvi-fogalmi természetű. Az, hogy nem ugyanúgy ismerjük meg mások mentális állapotait, mint a sajátjainkat, és ezért az előbbiekben bizonytalanabbak vagyunk, pusztán annak köszönhető, hogy idegrendszerünk elkülönült. Ez azonban egy merőben kontingens gyakorlati szempont.

Természetesen nem mindenki ért egyet ezzel a konklúzióval. Alec Hyslop például így nyilatkozik a kérdésről:

„Még hogyha történetesen be volnánk is »drótozva« egy másik ember mentális állapotaiba, akkor is hiányozna számunkra valami, amivel nem rendelkezünk, tudniillik annak a közvetlen tudása, hogy az, amibe be vagyunk »drótozva«, valóban a másik ember belső élete. Közvetlenül tudnánk, hogy egy fájdalom van jelen, de azt nem, hogy ez valaki másnak a fájdalma.” (Hyslop 2014)¹⁰

Egy másik helyen pedig ugyanő azt állítja, hogy ha két ember érezheti is ugyanazt a fájdalmat, ez a helyzet „a normális szituációkkal összehasonlítva, semmilyen módon nem segíti elő”, hogy egyikük tudást szerezzen a másik mentális állapotáról.¹¹

Határozottan úgy vélem, ez az érvelés nem állja meg a helyét. Először is, Hyslop érve csak akkor meggyőző, ha elfogadjuk az úgynevezett *KK-elvet* (vagy magyarosabban: *TT-elvet*), amely szerint, ahhoz, hogy tudjam, hogy p , az is szükséges, hogy tudjam, hogy tudom, hogy p . Esetünkben: ahhoz, hogy tudjam, $X. Y.$ éppen a t tapasztalatot éli át, tudnom kell, hogy tudom, hogy $X. Y.$ éli át a t tapasztalatot. Ám a *TT-elvet* nem minden tudáselmélet fogadja el, így például az externalista – például a megbízhatósági – tudáselmélet képviselői nem fogadják el. Szerintük tudhatok valamit akkor is, ha nem tudom, hogy tudom ezt a valamit. Így például ezen elméletek alapján a megfelelő összedrótozás esetében tudhatom, hogy $X. Y.$ éppen a t tapasztalatot éli át, miközben nem tudom, hogy tudom, hogy $X. Y.$ éli át t -t. Magyarán: miért ne szerezhetne Jancsi megbízható ismeretet Miki fájdalmáról, miközben nem feltétlenül tudja közvetlen, megbízható forrásból, hogy e fájdalmat Miki éli át? Jancsi valóban nem feltétlenül tud az összedrótozás tényéről, így nem feltétlenül tudja, hogy megbízható, közvetlen információval rendelkezik Miki fájdalmáról, ám ez nem változtat azon a tényen, hogy ilyen információval rendelkezik. A *TT elv* alkalmazásának elutasítása esetén tehát nincs okunk kétségbe vonni azt, hogy a megfelelő összedrótozás esetén közvetlen tudást szerezhetünk mások mentális életéről.

¹⁰ „Even if they were to be as it were »plugged in« to another's mental states, they would need what they do not have, direct knowledge that what they are »plugged in« to is, indeed, the inner life of another. They would know directly that there is a pain but not that it is someone else's pain.”

¹¹ Lásd: Hyslop 1995, 6.

Természetesen a TT elv alkalmazásának elutasítása nem oldja meg a más elmék problémát mint szkeptikus kihívást. A szkeptikus ugyanis nem azt állítja, hogy nem tudhatjuk, más emberek milyen mentális állapotokat élnek át, hanem azt, hogy nem lehetünk soha biztosak az erről szóló állítások igazságában. Hiába tény, mondjuk, hogy Jancsi tudja, hogy Miki éppen fájdalmat él át, ha e tényről Jancsi nem tud, akkor nem lehet biztos benne, hogy Miki éppen fájdalmat él át. A szkeptikus probléma a szubjektum nézőpontjából fogalmazódik meg, nem pedig egy külső, harmadik személyű nézőpontból.

Mindez természetesen igaz, csak hogy éppúgy érvényes a saját, mint a mások mentális életének megismerésére. Saját tudatos mentális állapotainkat közvetlen átélés révén ismerjük meg, és úgy véljük, ez meglehetősen megbízható megismerési mód, amely az esetek többségében tudáshoz vezet. Azonban tudjuk-e valóban, hogy az átélés megbízható megismerési mód? Van-e erről a tényről megbízható ismeretünk? Általában úgy véljük, igen: maga az átélés biztosít minket arról, hogy ilyen és ilyen tudatos tapasztalattal rendelkezünk, hiszen a tapasztalat *nem más*, mint maga az átélés. Általában úgy véljük tehát, az átélés megfelelően megbízható megismerési módot kínál számunkra még akkor is, ha nem tudunk az átélést lehetővé tevő neurológiai folyamatokról, vagyis a saját „bedrótozásunkról”. Éppen abból származik a más elmék klasszikus problémája, hogy úgy vélték, mások tudatos mentális állapotaihoz nem tudunk ilyen módon, közvetlen átélés révén hozzáférni, csak a viselkedésük empirikus észlelésén keresztül, ami pedig jóval kevésbé megbízható, nem közvetlen, hanem következtetési megismerési folyamat. Ezzel szemben a fenti gondolat kísérletek (és a belőlük levont következtetések) megmutatják: egy tágran értelmezett fizikalista fogalmi keretben semmiféle elvi akadálya nincs annak, hogy ugyanúgy közvetlen átélés révén szerezzek tudomást a másik ember tudatos tapasztalatairól, mint a sajátjaimról. És ha a saját esetemben ezt megbízható megismerési módnak tekintjük, függetlenül attól, hogy van-e tudomásunk az átélést lehetővé tevő idegi-fizikai folyamatokról, akkor a mások mentális életének megismerése esetén is annak kell tekintenünk, akár tudunk a bedrótozásról, akár nem. Semmiféle elvi aszimmetria nem létezik tehát.

Ryle-nak tehát végső soron igaza volt: a más elmék klasszikus problémája csupán a karteziánus szubsztancia-dualizmus fogalmi keretein belül merül föl valódi filozófiai problémaként, egy fizikalista számára nem az. Ennek belátásához ráadásul Ryle-al szemben nem kell azt az implauzibilis nézetet is magunkévá tennünk, amely szerint a saját belső életünkről nyilvános viselkedésünk empirikus megfigyelése révén szerzünk tudomást éppúgy, ahogy a másokéről. Éppen ellenkezőleg: nincs semmi elvi akadálya annak, hogy mások belső

életéről éppúgy szerezzünk tudomást, ahogy legtöbbünk szerint a sajátunkról: közvetlen átélés révén.

Irodalom

DE SOUSA, RONALD B.: Twelve Varieties of Subjectivity, in Larrazabal, Jesus L. – Pérez Miranda, Luis A. (eds.): *Language, Knowledge and Representation*, Dordrecht, Kluwer, 2002, 147–164.

GRICE, PAUL: *Tanulmányok a szavak életéről*, fordította Bárány Tibor et al., Budapest, Gondolat Kiadó, 1989/2011.

HEIL, JOHN: *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, London–New York, Routledge, 1998.

HYSLOP, ALEC: *Other Minds*, Dordrecht, Kluwer, 1995.

HYSLOP, ALEC: Other Minds, in Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/other-minds/>

MALCOLM, NORMAN: Knowledge of Other Minds, *Journal of Philosophy*, vol. 55., 1958, 969–978.

MÁRTON MIKLÓS – TÖZSÉR JÁNOS: Privátság és materialista szubsztanciamonizmus, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/4, 110–121., <http://filozofiaiszemle.net/wp-content/uploads/2013/01/M%C3%A1rton-Mikl%C3%B3s-%E2%80%93-T%C5%91zsér-János-Priv%C3%A1ts%C3%A1g-%C3%A9s-materialista-tulajdons%C3%A1gdualizmus.pdf>

MÁRTON, MIKLÓS – TÖZSÉR, JÁNOS: Physicalism and the Privacy of Conscious Experience, *Journal of Cognition and Neuroethics* 4 (1), 2016, 73–88., http://cognethic.org/jcn/jcnv4i1_MartonTozser.pdf

RAVENSCROFT, IAN: *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

RYLE, GILBERT: *A szellem fogalma*, fordította Altrichter Ferenc, Budapest, Osiris Kiadó, 1949/1999.

SEARLE, JOHN: *Beszédaktusok*, fordította Bárány Tibor, Budapest, Gondolat Kiadó, 1969/2008.

TÖZSÉR JÁNOS: Általános bevezetés: a test-lélek probléma, in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tőzsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008, 9–85.

TYE, MICHAEL: *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge/MA, MIT Press, 1995.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Filozófiai vizsgálódások*, fordította Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1953/1998.